

Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942

In: Revue de l'histoire des religions, tome 219 n°3, 2002. pp. 325-356.

Abstract

Mircea Eliade, Carl Schmitt, and René Guénon, 1942

This article deals with the relationship between the historian of religions Mircea Eliade and the political scientist Carl Schmitt. Eliade met Schmitt for the first time in Berlin during the summer of 1942, when the Romanian writer and scholar was an attaché of his country's Embassy in Lisbon. A few months later, Schmitt told his friend Ernst Jünger that Eliade was a follower of René Guénon. By discussing the different attitudes of Eliade and Schmitt towards Guénon's ideas, the Author tries to throw light on the history of Eliade's formative years.

Résumé

L'article est consacré aux rapports entre l'historien des religions Mircea Eliade et le juriste et politologue Carl Schmitt. Leur première rencontre eut lieu à Berlin pendant l'été 1942, quand Eliade était un fonctionnaire de l'ambassade de Roumanie à Lisbonne. En automne, Carl Schmitt parla d'Eliade à son ami Ernst Jünger, en le présentant comme un disciple de René Guénon. En proposant une interprétation des raisons pour lesquelles le fonctionnaire roumain et le juriste allemand s'intéressaient aux idées de Guénon, l'auteur essaie d'éclairer un chapitre peu connu de la biographie d'Eliade ainsi que la formation de ses théories et de sa méthode.

Citer ce document / Cite this document :

Grottanelli Cristiano. Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942. In: Revue de l'histoire des religions, tome 219 n°3, 2002. pp. 325-356.

doi : 10.3406/rhr.2002.959

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_2002_num_219_3_959

CRISTIANO GROTANELLI

Université de Modène

Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942

L'article est consacré aux rapports entre l'historien des religions Mircea Eliade et le juriste et politologue Carl Schmitt. Leur première rencontre eut lieu à Berlin pendant l'été 1942, quand Eliade était un fonctionnaire de l'ambassade de Roumanie à Lisbonne. En automne, Carl Schmitt parla d'Eliade à son ami Ernst Jünger, en le présentant comme un disciple de René Guénon. En proposant une interprétation des raisons pour lesquelles le fonctionnaire roumain et le juriste allemand s'intéressaient aux idées de Guénon, l'auteur essaie d'éclairer un chapitre peu connu de la biographie d'Eliade ainsi que la formation de ses théories et de sa méthode.

Mircea Eliade, Carl Schmitt, and René Guénon, 1942

This article deals with the relationship between the historian of religions Mircea Eliade and the political scientist Carl Schmitt. Eliade met Schmitt for the first time in Berlin during the summer of 1942, when the Romanian writer and scholar was an attaché of his country's Embassy in Lisbon. A few months later, Schmitt told his friend Ernst Jünger that Eliade was a follower of René Guénon. By discussing the different attitudes of Eliade and Schmitt towards Guénon's ideas, the Author tries to throw light on the history of Eliade's formative years.

1. RENCONTRES

1.1. *La rencontre de Dahlem, 1942*

La biographie de Mircea Eliade, l'historien des religions le plus fameux du XX^e siècle après Frazer, est devenue un objet de recherche important, surtout depuis sa mort en 1986. La période la plus difficile à cerner est justement celle qui précède son arrivée à Paris, comme intellectuel en exil, à la fin de la Seconde Guerre mondiale : la période pendant laquelle se formèrent ses idées et sa méthode. Dans la recherche sur ce sujet, il est possible de reconnaître trois étapes. Après quelques années de soupçons et de tâtonnements, une deuxième période, plus riche en résultats, fut troublée par des polémiques rageuses, déclenchées par la découverte du passé politique du savant roumain qui avait épousé, vers la moitié des années 1930, la cause d'un groupe d'extrême droite, la Légion de l'Archange Michel ou Garde de fer. Nous sommes maintenant – il me semble que l'on peut enfin le constater – au début d'une troisième période, plus paisible et plus raisonnable. Le moment est donc venu de faire un effort pour préciser, sans hâte et sans éclats, quelques aspects des années les moins connues de la vie de Mircea Eliade ; de ses rapports avec des personnages tels que Carl Schmitt, Ernst Jünger, René Guénon, et de la formation de sa pensée.

Dans le second volume des *Mémoires* de Mircea Eliade (*Les moissons du solstice, 1937-1960*), l'auteur évoque comme suit sa rencontre avec le juriste et politologue Carl Schmitt. Je cite ici la traduction française d'Alain Paruit :

Nous nous arrê tâmes pour deux jours à Berlin. L'un des attachés de presse, Goruneanu, me conduisit à Dahlem, chez Carl Schmitt. Celui-ci achevait à l'époque son petit livre sur *La terre et la mer* et voulait me poser quelques questions sur le Portugal et les civilisations maritimes. Je lui parlai de Camoens et en particulier du symbolisme aquatique. (Goruneanu lui avait offert le deuxième volume de *Zalmoxis*, où étaient parues les « Notes sur le symbolisme aquatique ».) Dans la perspective de Carl Schmitt, *Moby Dick* constituait la plus grande création de l'esprit maritime après *L'Odyssée* ; il ne paraissait pas enthousiasmé par *Les Lusitades*, qu'il avait lues dans une traduction allemande. Nous bavardâmes durant trois heures ; il nous accompagna jusqu'au métro et, chemin faisant, nous expliqua pourquoi il considérait l'aviation comme un symbole terrestre...¹

1. Mircea Eliade, *Mémoires II, 1937-1960. Les moissons du solstice*, traduit du roumain par Alain Paruit, Paris, Gallimard, 1988, p. 85.

D'après le témoignage des *Moissons du solstice*, et plus encore grâce à la biographie précise d'Eliade écrite par Mac Linscott Ricketts², on peut dater l'épisode du mois de juillet 1942. Eliade venait de Bucarest où, après une halte à Berlin, il avait passé une courte permission dont il avait profité pour revoir sa famille et pour se faire porteur d'un message important³, et il rentrait, via Berlin, à l'ambassade de Roumanie à Lisbonne où il remplissait une mission officielle au sein du gouvernement Antonescu⁴. Je reparlerai plus loin de ces circonstances ; ce qui m'intéresse en un premier temps, c'est de trouver des recoupements pour l'épisode décrit ci-dessus dans un texte célèbre, les *Strahlungen*, journal rédigé par Ernst Jünger quand il était officier de la Wehrmacht entre 1941 et 1945.

À l'automne de 1942, Jünger fut rappelé de son poste à Paris, et envoyé sur le front de l'est, où il resta en fonction jusqu'à la mi-décembre 1943. Le 12 novembre 1942, il était en permission à Berlin, et dans la soirée il se rendit à Dahlem, à la périphérie de la capitale allemande, chez son ami Carl Schmitt, où il passa la période qui va du soir du 12 au 17 novembre, date de son départ pour le front via Angerburg et Lötzen. Le 15 novembre, il était donc chez Schmitt, et les notes de cette journée montrent que la revue du Roumain lui passa entre les mains.

Berlin, 15 novembre 1942

Lecture de la revue *Zalmoxis*, dont le titre vient d'un Hercule scythe cité par Hérodote. J'y ai lu deux essais, dont l'un était consacré aux rites de l'extraction et de l'usage de la mandragore, et l'autre traitait du *Symbolisme aquatique*, et des rapports entre la lune, les femmes et la mer. Tous deux de Mircea Eliade, le directeur de la revue. C. S. me donne des informations détaillées sur lui et sur son maître René Guénon. Les rapports étymologiques entre les coquillages et l'organe génital de la femme sont particulièrement significatifs, comme on le voit dans le mot latin *conca* et dans le mot danois *Kudéfisk* (coquillage), où *Kude* a le même sens que vulve.

L'esprit qui se dessine dans cette revue est très prometteur ; au lieu d'une écriture logique, on essaie une écriture figurée. Ce sont des choses qui me font l'effet du caviar, des œufs de poisson ; on sent la fertilité dans chaque phrase.

2. Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade, The Romanian Roots, 1907-1945*, Boulder, Colorado and New York, 1988, vol. II, p. 1116 (cité à partir d'ici Ricketts, *Eliade* I ou II).

3. Il s'agissait, d'après Eliade, d'un message du dictateur portugais Salazar au dictateur roumain Antonescu : voir le chapitre 18 des *Moissons du solstice* et Ricketts, *Eliade* II, p. 1106-1116.

4. À propos d'Eliade à l'ambassade de Roumanie à Lisbonne, voir Ricketts, *Eliade* II, p. 1099-1116, et surtout le chapitre 18 des *Moissons du solstice*.

C. S. m'offrit aussi un livre de De Gubernatis : *La mythologie des plantes*. L'auteur a été professeur de sanskrit et de mythologie à Florence il y a soixante ans⁵.

Eliade n'aurait certainement pas été content de voir classé comme « scythe » ce héros daco-gète Zalmoxis qui représentait à ses yeux une très ancienne croyance de ses ancêtres en l'immortalité, et le symbole de la spiritualité roumaine. Mais le récit des *Moissons du solstice* atteste qu'il resta en contact tant avec Carl Schmitt lui-même qu'avec Goruneanu qui l'avait conduit chez le juriste allemand, et qu'il se réjouit donc d'apprendre qu'Ernst Jünger avait manifesté de l'intérêt pour la revue.

La veille de Noël, je reçus le petit volume de Carl Schmitt, *Land und Meer*. Je lui avais envoyé il y a un certain temps le troisième tome de *Zalmoxis*. Ernst Jünger – comme je l'appris par une lettre de Goruneanu – avait demandé ce volume à Carl Schmitt, et il l'avait emporté avec lui, dans son sac à dos, quand il avait été mobilisé et envoyé sur le front oriental.

1.2. *Eliade, Schmitt, Jünger, 1944*

Cette double rencontre – directe entre Mircea Eliade et Carl Schmitt, et indirecte entre Eliade et Ernst Jünger, à travers, semble-t-il, la revue *Zalmoxis* – qui eut lieu entre juillet et novembre 1942, eut deux prolongements en 1944. Le premier fut une nouvelle rencontre à Lisbonne entre Eliade et Schmitt. Eliade en parle, toujours dans *Les moissons du solstice* (p. 89-90 de l'édition française) :

Lorsque les Soviétiques eurent franchi le Dniestr et que les Américains se mirent à bombarder massivement Bucarest, la vie devint un cauchemar pour Nina et moi. De loin en loin, une rencontre, un long entretien avec un pen-

5. Ernst Jünger, *Strahlungen* I, Munich, 1998, p. 416-417 (1^{re} éd., Stuttgart, 1955). En ce qui concerne *Strahlungen*, j'ai beaucoup appris de Marcus P. Bullock, *The Violent Eye. Ernst Jünger's Visions and Revisions on the European Right*, Detroit, 1992, p. 22, 151-161, 290. Bullock ne traite pas du rapport entre Jünger et Schmitt ; à ce sujet, voir Joseph H. Kaiser, « Ernst Jünger e Carl Schmitt », in Paolo Chiarini (éd.), *Ernst Jünger. Un convegno internazionale*, Napoli, 1987, p. 83-91. Dans le même volume, l'essai de Massimo Cacciari, « Ernst Jünger e Martin Heidegger », p. 71-82, est utile pour comprendre également le rapport entre Jünger et Schmitt. Je m'abstiendrai de fournir davantage de bibliographie sur Jünger, mais il est difficile de résister à la tentation de mentionner le vieux mémoire de licence de Cesare Cases (*La fredda impronta della forma. Arte, fisica e metafisica nell'opera di Ernst Jünger*, Florence, 1997). Je ne peux pas non plus examiner la lecture évolienne de l'œuvre de Jünger et les rapports entre Jünger et Eliade, dans lesquels l'admiration du Roumain pour les journaux de Jünger joua un rôle important et qui débouchèrent sur la direction commune de la revue *Antaios*.

seur ou un artiste de marque me délivraient de l'obsession du présent. Ainsi, à la fin du mois de mai, mes conversations avec Carl Schmitt, venu pour une semaine au Portugal, et avec Ortega y Gasset.

La rencontre fut moralement salutaire pour Eliade, anxieux qu'il était pour sa patrie attaquée par les Alliés. Ricketts écrit que Schmitt était à Lisbonne « pour donner des conférences »⁶ ; il me semble qu'il faut lier la présence du juriste allemand au Portugal à la conférence sur le penseur réactionnaire Donoso Cortés que Schmitt donna le 31 mai 1944 devant l'Academia de Jurisprudencia y Legislación de Madrid, publiée en 1949 en espagnol à Buenos Aires et en allemand (*Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*)⁷.

L'autre prolongement des rencontres de 1942 se présente simplement comme une méditation d'Ernst Jünger, que lui inspire la lecture de *Zalmoxis* (celle du deuxième tome, qui contenait l'article sur *Le symbolisme aquatique*, et non pas du troisième qu'il aurait reçu de Schmitt selon le passage d'Eliade cité ci-dessus). Jünger en parle en ces termes dans *Strahlungen* :

Paris, 5 mai 1944

À propos de la symbolique de la mer. En Touraine, si deux jeunes mariés veulent que le bébé qu'ils attendent soit une fille, la coutume veut que la future mère porte au cou un collier de coquillages fossiles. Voilà qui pourrait faire une note pour le bel article de Mircea Eliade que j'ai lu dans *Zalmoxis*.

Depuis le 19 février 1944, Jünger était de nouveau officier de la Wehrmacht à Paris, où il allait rester jusqu'à la mi-août de cette année. Entre-temps, Eliade resta en fonction à l'Ambassade de Roumanie à Lisbonne, et Schmitt vivait toujours à Berlin. À la fin de la guerre, Eliade se rendit en exil à Paris, où il arriva depuis Lisbonne le 16 septembre 1945⁸. Il n'allait plus jamais rentrer en Roumanie.

1.3. Eliade et Schmitt : une autre version

Se fondant sur le texte roumain du journal d'Eliade, *Fragmente de Jurnal*, que j'ai pu voir récemment⁹, Mac Linscott Ricketts écrit que

6. Ricketts, *Eliade II*, p. 1116.

7. J'ai vu aussi la traduction italienne : Carl Schmitt, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, a cura di Petra Dal Santo, Milan, 1996. Sur Donoso Cortés, le petit volume de Rino Camilleri, *Juan Donoso Cortés. Il padre del Sillabo*, Gênes, 1998, contient trois pages de bibliographie.

8. Voir le chapitre 19 des *Moissons du solstice*, intitulé précisément « Paris, le 16 septembre 1945 ».

9. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, Bucarest, Éd. Humanitas, 1993, p. 18-27, 520.

Schmitt stupéfia son interlocuteur roumain¹⁰. Eliade savait que le livre *Politische Romantik*, que Schmitt publia en 1919, avait influencé son maître Nae Ionescu ; mais la conversation (d'après *Les moissons du solstice*) se concentra non pas sur Ionescu comme l'avait prévu Eliade, mais sur le symbolisme aquatique et sur les civilisations maritimes, en relation avec le volume *Land und Meer* que le politologue allemand était en train d'écrire. Le récit éliadien repris par Ricketts comporte deux détails frappants qui ne concordent pas avec le récit des *Moissons du solstice*. Avant tout le fait que, dans le récit de Ricketts, Eliade promet à Schmitt de lui envoyer *Zalmoxis II*, qui contenait son texte sur le symbolisme aquatique, tandis que, à en croire la page des *Moissons du solstice* citée au début de cet article, Schmitt avait déjà reçu le fascicule au moment de la rencontre. Si l'observation immédiate des *Fragmente de Jurnal*¹¹ est correcte, ce qui paraît évident, Schmitt ne savait rien des intérêts d'Eliade pour le *symbolisme aquatique*, et le choix du sujet de conversation n'était pas dicté par une lecture de *Zalmoxis II*, que Schmitt ne connaissait pas encore. À cette discordance mineure s'en ajoute une autre plus importante : à son interlocuteur dont il n'a probablement rien lu, et peut-être en liaison avec le symbolisme aquatique sur lequel il a amené la conversation, Schmitt, selon Ricketts et les *Fragmente de Jurnal*, se révèle être un admirateur de René Guénon qu'il définit comme « l'homme le plus intéressant en vie aujourd'hui ». Bien que ce sujet de conversation ne soit pas mentionné dans *Les moissons du solstice*, il fut bel et bien abordé, ainsi que nous le confirme le fait que, dans ses journaux, Ernst Jünger écrivait le 15 novembre 1942 que Carl Schmitt lui avait donné des « informations détaillées » sur Eliade et « son maître René Guénon ». On peut même imaginer qu'Eliade réagit aux éloges de Schmitt sur Guénon d'une façon suffisamment vive pour que Schmitt le considère comme l'élève du traditionaliste français.

Il me paraît donc clair que, lors de leur rencontre chez Schmitt en 1942, Eliade et Schmitt ont parlé – tous deux bien sûr avec enthousiasme – de René Guénon, et qu'il y a eu sympathie réciproque, liée peut-être à leur évaluation positive commune du théoricien de la Tra-

10. *Ibid.*, p. 18-19. « Ce qui m'impressionne chez Schmitt, c'est son courage métaphysique, son anticonformisme, sa largesse de vue. » Il faut remarquer que dans le *Jurnal*, ainsi que dans *Les moissons du solstice*, Eliade écrit « Carl Schmidt » au lieu de « Carl Schmitt » (évidemment, il confondait ce nom avec celui de Wilhelm Schmidt) : la correction de l'orthographe est due à Roberto Scagno, dans son édition italienne.

11. *Ibid.*, p. 19.

dition. Cette sympathie fut grande : d'une part, dans *Fragmente de Jurnal*, Eliade compara Schmitt à son maître bien-aimé Ionescu¹², qui lui avait parlé en termes positifs du politologue allemand ; d'autre part, Schmitt voulut revoir Eliade à Lisbonne en 1944. De telles circonstances invitent à se demander ce que fut alors, dans la pensée de chacun d'eux, le rôle de l'ésotériste français et comment la référence à Guénon pouvait cimenter leur relation. Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'approfondir les rapports que chacun d'eux entretenait avec la pensée du théoricien de la Tradition ; et cette étude sera utile pour comprendre du moins certains aspects de l'œuvre d'Eliade, de Schmitt et de Guénon lui-même.

2. ELIADE, SCHMITT, GUÉNON

2.1. Carl Schmitt, René Guénon et la pensée du complot

Il n'est évidemment pas possible, dans ce contexte-ci, de décrire la personnalité et l'œuvre de Carl Schmitt. Né en 1888, le juriste et politologue allemand fut actif pendant la quasi-totalité du xx^e siècle. Sa production est immense, et sa bibliographie secondaire est encore plus considérable¹³. Penseur de souche catholique, Schmitt développa son

12. *Ibid.*, p. 19. À propos de Nae Ionescu, maître toujours vénéré par Mircea Eliade, philosophe et théologien, principal intellectuel défenseur de la Garde de Fer, voir Claudio Mutti, *Le penna dell'arcangelo. Intellettuali e Guardia di Ferro*, Milan, 1994, p. 39-51. Les contacts de Ionescu avec l'Allemagne nazie sont connus ; on connaît moins par contre les rapports du philosophe roumain avec le puissant groupe industriel IG Farben, bien inséré dans le régime d'Hitler, qui aurait fait usage de main-d'œuvre d'esclaves pendant la Seconde Guerre mondiale et aurait produit le fameux Zyklon B. Voir, à ce propos, Radu Ioanid, « Mircea Eliade e il fascismo », *La Critica Sociologica* 84 (inverno 1987-1988), p. 19-20 (qui cite le deuxième tome des mémoires de C. C. Giurescu, et Cristian Popisteanu, *Istoria clipei*, Bucarest, 1984, p. 63), Adriana Berger, « Fascism and Religion in Romania » (un compte rendu de la version anglaise des *Moissons du solstice* et de l'œuvre de Ricketts), *Annals of Scholarship* 6 (1989), p. 458, n. 6 (qui soutient que Ionescu était Director of the Farbenindustrie Trust, et cite le livre de Mihai Fatu et Ion Spalatelul, *Garda de Fier*, Bucarest, 1971, p. 226 et 111) ; et j'en trouve confirmation dans Alexandre Paléologue, *Souvenirs merveilleux d'un ambassadeur des golans*, Paris, 1990, p. 115 : « (Nae Ionescu) touchait des subsides d'entreprises allemandes et non allemandes et avait ainsi toujours les moyens d'offrir à ses jeunes disciples des dîners, des bourses à l'étranger, ou de faire sortir un journal très lu et brillamment écrit. *Cuvântul* ("le Verbe") avait un succès énorme [...] ».

13. Je me limite à citer le travail magistral de Carlo Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, 1996.

œuvre dans des contextes historiques différents : la République de Weimar, le Reich nazi, et les décennies de l'après-guerre, suivant un parcours à la fois cohérent et changeant. Le penseur qu'Eliade rencontra en 1942 se disait nazi et avait la carte du parti, mais il avait perdu depuis six ans le rôle que, malgré l'opposition de quelques membres importants du régime, il avait joué – ou essayé de jouer – pendant trois ans environ sur la scène publique à partir de la prise de pouvoir d'Hitler en 1933¹⁴.

Depuis 1933, année de son inscription au parti d'Hitler, Carl Schmitt avait publié une série de courts essais juridico-politiques en faveur du nouveau régime. En 1936, il était président de l'association des juristes allemands et conseiller d'État. Cette année-là précisément, la revue des SS *Das Schwarze Korps* publiait une attaque contre lui, qui révélait (comme l'écrivit Karl Löwith en 1940) « ses relations antérieures avec les Juifs »¹⁵ et son passé de juriste, où il s'était montré à la fois critique et, paradoxalement, défenseur de la constitution de Weimar, en des prises de positions autoritaires et tranchées. Après cette attaque¹⁶, Schmitt fut obligé de renoncer à toutes ses fonctions publiques et de se retirer pour ne plus exercer que le métier de professeur.

C'est certainement dans l'optique de la révision drastique de son rôle, dans le cadre d'un régime auquel il avait adhéré tard et dont certaines composantes décisives se montraient hostiles à lui, qu'il faut comprendre un revirement de Schmitt important, et même étonnant par certains côtés, à propos d'un thème qu'il a souvent traité. Je me réfère au livre de 1938, au titre significatif *Der Leviathan in der*

14. *Ibid.*, p. 839-912. Voir aussi Giorgio Galli, *Hitler e il nazismo magico*, Milan, 1989, p. 165-181. On trouvera une bibliographie utile dans Luciano Albanese, *Il pensiero politico di Schmitt*, Rome-Bari, 1996, p. 79-97, et une courte discussion des rapports que Schmitt entretenait avec le nazisme aux p. 54-64 de ce volume.

15. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, 1986, p. 85-87 (je n'ai pas vu la traduction française de ce livre, Hachette, 1988). En réalité, Schmitt était allé même jusqu'à écrire dans le journal *Tägliche Rundschau*, à la veille de l'élection du Reichstag du 31 juillet 1932 sous le titre « Der Missbrauch der Legalität » : « Qui donnera la majorité au national-socialisme le 31 juillet [...] agit mal. Il donne par là la possibilité à ce mouvement encore immature sur le plan idéologique et politique de modifier la constitution [...]. Il abandonne complètement l'Allemagne aux mains de ce groupe » : Joseph S. Kaiser, « Ernst Jünger e Carl Schmitt », in Chiarini (éd.), *Ernst Jünger. Un convegno internazionale* (cité plus haut, n. 5), p. 90, n. 25.

16. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (cité dans la note précédente), p. 87.

*Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*¹⁷. Schmitt avait écrit plusieurs fois sur Hobbes et il avait identifié sa pensée avec la naissance de l'État moderne ; et toujours en 1936, l'année de l'attaque de *Das Schwarze Korps*, il avait prononcé *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, publié en 1937¹⁸. Si le petit livre de 1938 pouvait paraître un développement de la conférence de 1936, il en renversait en réalité les positions sur des points importants, puisque l'auteur voyait dans le choix du Léviathan comme emblème de l'État une erreur extrêmement dangereuse (*Fehlschlag*, « coup manqué »). Schmitt argumentait de la façon suivante :

Vu le tempérament psychologique de Hobbes, il est encore possible, après tout, que derrière l'image se cache un sens plus profond et mystérieux. Comme tous les grands penseurs de son temps, Hobbes avait un penchant pour les voiles ésotériques. Il a dit en parlant de lui-même qu'il faisait parfois des « ouvertures », mais qu'il ne dévoilait sa vraie pensée qu'à moitié : il avait l'impression de se comporter comme ceux qui ouvrent la fenêtre un instant, mais la referment aussitôt par crainte de la tempête. Les trois mentions du Léviathan qui apparaissent au cours du livre pourraient être alors trois de ces fenêtres ouvertes un instant. D'autres efforts en ce sens nous conduiraient d'un côté dans le genre des recherches biographiques et de psychologie de l'individu, tandis que, d'un autre côté, nous aboutirions à une sorte de recherches semblables à celles, par exemple, de Maxime Leroy sur la mystérieuse existence rosicrucienne de Descartes, et nous arriverions peut-être à découvrir, précisément en relation avec le Léviathan, certaines doctrines cabalistiques ou en tout cas secrètes qui utilisent le Léviathan comme symbole ésotérique. Et il y a, en effet, quelque chose de mystérieux dans la disparition totale de la religiosité médiévale populaire et chrétienne pendant les XVI^e-XVII^e siècles. Pour ces recherches difficiles, nous ne disposons cependant pas encore aujourd'hui d'un point de départ. Du reste, aucun résultat de nature uniquement biographique ou relevant de la psychologie de l'individu, tout aussi important soit-il, ne pourrait offrir la réponse définitive à notre problème, qui concerne le mythe politique en tant que force historique indépendante¹⁹.

C'est justement le « mythe politique en tant que force historique indépendante » qui constituait, d'après Schmitt en 1938, la raison de l'erreur de Hobbes. En effet, malgré tout son savoir et sa prudence

17. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart, 1982. Pour les rapports entre la pensée de Schmitt et celle de Hobbes, j'ai utilisé Galli, *Genealogia della politica* (cité plus haut, n. 13), surtout p. 270-273, 208-356, 412-458, 606-664, 780-812, 828-837.

18. Voir sur tout cela Helmut Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, Berlin, 1972, et Giuseppe Antonio Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli, 1999.

19. Schmitt, *Der Leviathan* (cité plus haut, n. 17), p. 43-45.

ésotérique, le philosophe de Malmesbury n'aurait pas tenu compte de cette force et serait resté prisonnier du Léviathan, alors qu'il pensait pouvoir l'utiliser comme symbole dans l'ordre de ses propres buts. En réalité, le Léviathan était porteur d'un contenu mythique d'origine juive, puissant au point de s'imposer au-delà et contre les intentions du manipulateur imprudent :

Quand un auteur se sert d'une image comme celle du Léviathan, il s'engage dans un cadre où mot et langage ne sont pas de simples monnaies dont le cours et le pouvoir d'achat peuvent se calculer facilement. Dans ce cadre, ce ne sont pas de simples « valeurs » qui « ont cours » : ici, ce sont des forces et des puissances, des trônes et des dominations qui agissent et dominant. Le plus grand philosophe d'Allemagne de l'Est, Johann Georg Hamann, a affirmé en parlant de Kant : « Entre les idées transcendantales et la démonologie, le pas est court. » Kant, ne fût-ce peut-être que pour des raisons de goût, n'aurait pas osé évoquer une image comme celle du Léviathan. Mais si cette affirmation de Hamann était valable pour Kant, elle l'est encore davantage pour un philosophe du xvii^e siècle qui, comme Hobbes, eut le courage de discerner l'unité de la collectivité politique dans l'image d'un monstre puissant qui unissait en lui Dieu, homme, animal et machine. Hobbes croyait se servir de cette image pour ses propres fins comme d'un symbole extrêmement expressif et il ne se rendit pas compte qu'il rappelait en réalité sur scène les forces invisibles d'un mythe très ancien aux significations nombreuses. L'ombre du Léviathan survola son œuvre, et toutes ses constructions et argumentations intellectuelles, même claires, se heurtèrent dans le champ d'action du symbole évoqué. Aucun raisonnement intellectuel, aussi clair soit-il, ne peut gagner contre la force d'images réellement mythiques. La question ne peut se poser qu'en ces termes, à savoir si l'évolution des forces mythiques, dans la grande marche du destin politique, avance vers le bien ou vers le mal, dans la mauvaise ou la bonne direction. Ceux qui utilisent cette image mythique tombent facilement dans la situation du mage qui évoque des puissances dont il n'est pas à la hauteur : ni avec le bras, ni avec l'œil, ni par aucun autre aspect de ses forces humaines. Il court donc le risque de rencontrer, non pas un allié, mais un démon impitoyable qui le livre aux mains de ses ennemis. [...] C'est ce qui se passa effectivement avec le Léviathan que Hobbes évoquait. Cette image n'était pas adaptée, dans la réalité historique, au système conceptuel auquel elle était liée et elle s'est donc dissoute en une série de significations qui ont disparu l'une après l'autre. L'interprétation juive traditionnelle s'est retournée contre le Léviathan de Hobbes. Tous les pouvoirs indirects, d'ailleurs hostiles entre eux, se sont unifiés d'un seul coup pour « chasser la grande baleine ». Et ils l'ont abattue et éventrée²⁰.

Construite imprudemment à l'aide d'un mythe juif, la théorie de Hobbes, exprimée par l'image du Léviathan, était vulnérable, explique Schmitt dans l'opuscule de 1938, à cause de ce que le juriste allemand appelle « la réserve de la liberté privée et intérieure de la pensée et de la

20. *Ibid.*, p. 122-124.

foi », qui limitait la « totalité » de l'État et qui constitue donc une faille dans le système de Hobbes. « Déjà quelques années après la publication du *Léviathan*, écrivait Schmitt, le regard du premier juif libéral, Spinoza, tomba sur la faille presque invisible. » Après Spinoza, une série de penseurs juifs continuèrent son œuvre : au XVIII^e siècle par exemple, Moses Mendelssohn « fait valoir à bon escient l'opposition entre intérieur et extérieur, entre morale et droit, entre sentiment intérieur et comportement extérieur, et il exige de la part de l'État la liberté de conscience ». Son écrit emblématique s'appelle, écrit Schmitt, *Jerusalem, oder über die religiöse Macht und Judentum* (1783). Après le Congrès de Vienne, « la première génération de jeunes juifs émancipés déferle, sur un large front, dans de nombreuses nations européennes. Le jeune Rothschild, Karl Marx, Borne, Heine, Meyerbeer et de nombreux autres occupent chacun leur champ d'action dans l'économie, dans la presse d'actualité, l'art et la science »²¹. Stahl-Jolson est le représentant le plus audacieux de ce front juif, puisqu'il s'infiltré à l'intérieur de l'État prussien et « (après sa conversion) à l'intérieur de l'église évangélique ». Si Spinoza, « un solitaire, avait encore vécu dans un silence ésotérique, presque inconnu et insoupçonné du grand public de son siècle », les jeunes juifs actifs lors du Congrès de Vienne agissent ouvertement et de concert. En particulier, « dans la grande ligne historique qui, de Spinoza en passant par Moses Mendelssohn, conduit au siècle du "constitutionnalisme", Stahl-Jolson a [...] accompli son œuvre de penseur juif et, pour poursuivre notre image, a contribué par là à châtrer un léviathan robuste »²².

À quelques mois de la publication du livre de Carl Schmitt, un jeune « fasciste de gauche » italien, très compétent, et spécialiste en quelque sorte de la pensée politique allemande contemporaine, publia un compte rendu de l'opuscule dans la revue *Studi Germanici* : il perçut avec finesse la présence d'une formulation « ésotérique » et également de vues racistes et antisémites qui le caractérisent. Delio Cantimori écrivait :

Le sous-titre de ce nouveau texte de l'écrivain et politologue allemand est caractéristique de son style et également de la tendance qui semble prévaloir dans ses recherches, tout comme dans la majeure partie des études à caractère politico-religieux qui sont encouragées dans l'Allemagne d'aujourd'hui. Mais ce goût de Schmitt pour l'histoire de la signification et de

21. *Ibid.*, p. 107-108.

22. *Ibid.*, p. 108-110.

l'échec des symboles [...] est [...] proche du goût pour le mystère qui caractérise [...] un écrivain comme E. Jünger. Le sens des forces occultes et d'une signification ésotérique qu'il faut donner à de nombreux processus peut remonter, en ce qui concerne Schmitt et peut-être aussi dans le cas de E. Jünger, aux Rose-Croix et à De Maistre. Le lecteur des œuvres de Schmitt doit souvent se rappeler le Savoyard « illuminé », non seulement à cause de son attitude politique, de réaction consciente, décidée et conséquente à toute une forme de civilisation et à toute une culture, mais aussi à cause de la force et de la netteté remarquables de son style, de ses formulations heureuses et précises, de son immédiateté et de sa transparence intellectuelle, de la richesse de ses souvenirs et de ses échos littéraires, surtout classiques. Du reste, derrière l'intérêt que Schmitt manifeste pour les coïncidences « significatives » et pour les recours mystérieux, on ne trouve peut-être pas tant une conception initiatique de forces effectives mais cachées qui soutiennent la « vraie » histoire du monde, mais plutôt les conséquences, bien peu différentes de toute façon pour ce qui concerne les résultats historiographiques, d'une conception raciste de l'histoire, avec son corollaire antisémite : les juifs représentent ici, dans un sens négatif, la « force occulte » qui est représentée ailleurs, dans un sens à la fois négatif et positif, par les « initiés » de l'« art royal », de la franc-maçonnerie. En faisant l'histoire du symbole du Léviathan ainsi que l'analyse du concept général de l'État que le philosophe anglais propose avec ce symbole, Schmitt suggère, sur un ton d'initiation, plus qu'il ne propose explicitement, l'idée que l'échec du symbole politique du Léviathan, qui en transforme et en déplace insensiblement le sens, est due à Spinoza et à la pensée juive, suivie par la pensée rationaliste des XVIII^e et XIX^e siècles : « Déjà quelques années après la parution du *Léviathan*, le regard du premier juif libéral tomba sur la faille, à peine visible. Il y reconnut la brèche par laquelle serait passé le libéralisme moderne et par laquelle tout le rapport entre intérieur et extérieur, entre public et privé, comme Hobbes l'avait envisagé et entendu, pouvait être renversé ou transformé en son opposé » (Schmitt, 1938, p. 86). Cette interprétation apparaît dans le livre de Schmitt comme une suggestion conclusive, et constitue le résumé d'une série d'observations préliminaires et d'indications sur l'histoire du symbole du Léviathan avant Hobbes ; on y apprend l'antipathie que les juifs ont toujours manifestée pour ce dragon ou ce serpent, symbole des forces démoniaques (« En tout cas *Léviathan* et *Beemoth* deviennent, dans cette interprétation, des mythes juifs de lutte, d'une très grande portée. Vus avec des yeux juifs, ils sont les images de l'énergie vitale et de la fécondité des gentils : le « grand Pan », qu'ont déformé la haine juive et le sentiment juif de supériorité » : Schmitt, 1938, p. 18) : au contraire, les peuples nordiques antiques ont justement choisi le dragon et le serpent comme symboles des forces protectrices et fécondes. L'initiation des éclairés, donnée par les idées platoniciennes, est ici remplacée par la vision qu'ont les inspirés des forces primitives et chthoniennes, évoquées par Nietzsche et Bachofen. Ici comme chez De Maistre, le mélange entre ce filon, qui mériterait d'être approfondi dans l'histoire de la vie intellectuelle et de la religiosité allemandes, et une culture littéraire raffinée et recherchée, à la fois classique et moderne, qui n'est pas limitée à sa propre nation, donne des résultats encourageants et suggestifs, d'un « piquant » tout particulier. Et par rapport à De Maistre, Schmitt a les avantages d'une longue expérience de critique historico-juridique et d'une extrême prudence. Il dispose également d'une subtilité de discrimination qui, même quand il frôle le paradoxe,

rend impossible la critique d'un point de vue strictement scientifique, du fait que les limites de la science sont toujours rigoureusement observées, ne fût-ce que dans la forme²³.

Dans le livre de Schmitt, que Cantimori analyse avec tant de perspicacité, la composante ésotérique était présentée comme centrale, non seulement par rapport au texte, mais aussi par rapport à ce que les sémioticiens appellent le paratexte. Éclairé par cette « nouvelle » formulation textuelle (mais surtout à la lumière des expériences de Schmitt), le grand inventeur de l'État moderne, exalté en 1936, prenait une dimension nouvelle, et l'on découvrait son erreur fondamentale. Mais ce qui nous intéresse dans le contexte actuel, c'est que le *Léviathan* de 1938 cite un auteur en apparence peu conforme à la tradition intellectuelle à laquelle se référait l'ex-président de l'association des juristes allemands.

Cet auteur était René Guénon. Dans le passage que j'ai cité, Schmitt affirmait qu'il y avait « en effet quelque chose de mystérieux dans la disparition complète de la religiosité chrétienne et populaire du Moyen Âge pendant les XVI^e-XVII^e siècles ». Dans la note 28, en référence à ces mots, Schmitt rappelait que René Guénon, dans *La Crise du monde moderne*, Paris, 1927, affirmait que « la rapidité avec laquelle toute la civilisation médiévale succomba à l'attaque du XVII^e siècle est inconcevable sans l'hypothèse d'une mystérieuse *volonté directrice* qui reste dans l'ombre et d'une *idée préconçue* »²⁴. La même note liait cette observation de Guénon à ce que Maxime Leroy, dans un livre de 1927, avait dit de Descartes comme « philosophe masqué », en commentant la devise de Descartes lui-même : « Les sciences sont actuellement masquées. » Le thème de la conjuration occulte contre la Tradition, mais aussi celui de la permanence occulte de la Tradition (avant tout à travers la Rose-Croix) était et allait rester central chez Guénon : on en trouve des traces par exemple dans *Le Roi du monde*, et en des termes semblables à ceux que Schmitt citait²⁵. Dans son texte

23. Delio Cantimori, *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, a cura di Luisa Mangoni, Turin, 1991, p. 383-388 ; il s'agit du compte rendu de Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* paru dans *Studi Germanici* III (1938), p. 210-215.

24. Schmitt, *Der Leviathan* (cité plus haut, n. 17), p. 44-45.

25. René Guénon, *Le Roi du monde*, Paris, 1927. La thématique en question est présente dans toute la vaste production de Guénon : en particulier, les études sur la Maçonnerie et ses nombreuses recherches sur la « tradition initiatique », souvent publiées dans la revue *Études traditionnelles*. À ce sujet, le petit livre de Denys Romen est intéressant : *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie*, Paris, 1982.

de 1938, Schmitt adhère à ces positions, mais il les revisite différemment, puisque son objet est l'État total châtré par ses ennemis juifs. Dans le *Léviathan* de 1938, il affirme que les ennemis de l'État, qui exploitèrent la brèche que Hobbes laissa ouverte à cause du caractère juif de l'image mythique employée, furent nombreux (« les représentants du développement de cette réserve intérieure furent très différents les uns des autres, jusqu'à en devenir parfois antagonistes : associations et ordres secrets, Rose-Croix, francs-maçons, illuminés, mystiques et piétistes, sectaires en tous genres, les nombreux "silencieux sur la terre" »)²⁶ et, parmi ceux-ci, on peut compter un Descartes que Schmitt considère comme rosicrucien ; mais les ennemis jurés furent les juifs et la pensée libérale, de matrice juive (« et tout d'abord, ici aussi, de nouveau l'esprit infatigable du juif qui sut exploiter la situation de la façon la plus décidée »). Comme on le voit, un renversement partiel de la perspective de Guénon avait pris place, dans la mesure où certains des émules secrets de la Tradition selon Guénon étaient, selon Schmitt, parmi les ennemis occultes de l'État²⁷. Mais un renversement que le juriste allemand ne revendique pas, et ne perçoit peut-être même pas, lui qui citait et approuvait un passage significatif du livre *La crise du monde moderne*.

2.2. Carl Schmitt à Armin Mohler, 1948

La correspondance entre Schmitt et Armin Mohler, auteur de *Die konservative Revolution in Deutschland*, 1950²⁸, jette une lumière nouvelle sur le *Léviathan* de 1938 et sur l'importance de René Guénon pour Carl Schmitt. Cette correspondance qui s'étend de 1948 à 1980 n'a été publiée qu'en 1995. Elle est née de la relation qui s'établit entre Schmitt et Mohler à l'époque où ce dernier écrivait à l'Université de Bâle sa dissertation de doctorat sur Jünger et Schmitt, publiée par la suite sous le titre que je viens de citer. Les lettres qui nous intéressent ici sont celles que Mohler et Schmitt échangèrent entre le 19 octobre 1948 et le 18 décembre de la même année : dix ans donc après le *Léviathan* de Schmitt, six ans après la rencontre entre Mircea

26. Schmitt, *Der Leviathan* (cité plus haut, n. 17), p. 109.

27. Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, Darmstadt, 1972. Voir aussi, à ce sujet, Stefan Breuer, *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt, 1993.

28. Carl Schmitt, *Briefwechsel mit einem seiner Schüler*, édité par Armin Mohler avec l'aide de Irmgard Huhn et de Piet Tommisen, Berlin, 1995.

Eliade et le politologue allemand, après *Land und Meer*, à peine trois ans enfin après la fin du deuxième conflit mondial, et moins de deux ans avant la publication de *Der Nomos der Erde*.

Le 19 octobre 1948, Armin Mohler écrivit à Schmitt en réponse à une lettre du professeur allemand dans laquelle ce dernier se référait à sa conférence sur Donoso Cortés à Madrid en 1944, dont j'ai parlé plus haut. Mohler exprimait son admiration pour l'œuvre du juriste, et lui posait quelques questions :

Le soir, après avoir travaillé à ma thèse, je lis toujours vos écrits, même ceux que je ne connais pas encore. Je vous ai déjà écrit que, après la visite (que je vous ai rendue) à Plettemberg, tout me semble beaucoup plus clair, hormis l'unique exception du *Léviathan*. Cette œuvre continue à me désorienter, et pas seulement là où, comme à la fin du deuxième chapitre, on fait allusion à un sujet tout à fait nouveau [...] L'apparition de Guénon m'a surpris. Connaissiez-vous les écrits de cet homme singulier ? Siegfried Lang, un de nos poètes les plus inspirés, m'a introduit il y a quelque temps à l'étude de sa pensée²⁹.

Dans sa réponse du 4 décembre, Schmitt parle à nouveau de sa conférence sur Donoso Cortés, mais il présente ensuite le *Léviathan* de 1938 de la façon suivante :

Quant au *Léviathan*, je vous ai déjà dit qu'il s'agit d'une œuvre totalement ésotérique ; rappelez-vous la « note de l'Auteur » et les propos de la fin de la Préface, même s'il s'agit de formules évasives. J'ai lu beaucoup de choses de Guénon, mais pas tout malheureusement. Je ne l'ai personnellement jamais rencontré, alors que j'ai fait la connaissance de deux de ses amis. Cela vous intéressera de savoir que le baron Julius Evola a été l'un de ses fidèles disciples, mais je ne sais pas si Guénon vit toujours ; d'après les dernières nouvelles que j'ai reçues, mais qui remontent à quelques années, il vivait au Caire avec des amis musulmans³⁰.

La suite de la lettre de Schmitt fait allusion aux œuvres de Hermann Augustin, dont Mohler lui avait parlé, et qui, travaillant à un livre consacré « à un des quatre éléments : l'eau », s'inspirait entre autres de *Land und Meer*. Mais ce qui est plus significatif dans notre contexte, c'est que l'éditeur scientifique de la correspondance Schmitt-Mohler a reproduit au pied de cette lettre³¹ ce qu'il appelle une « note » bibliographique de Carl Schmitt, destinée, d'après ce que lui

29. *Ibid.*, p. 36-37.

30. *Ibid.*, p. 40.

31. *Ibid.*, p. 38-39. Sur ce texte, voir le « Nachwort » de Günter Maschke dans l'édition de 1982 du *Léviathan* (citée plus haut, n. 17), p. 137-244, l'article de Sava Klickovic, « Benito Cereno - Ein moderner Mythos », in *Epirrhois. Festgabe für Carl Schmitt*, I, Berlin, 1968, p. 20, cité par Maschke, et surtout Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-1947*, Cologne, 1950.

écrivit le juriste, à apparaître sur la couverture du *Léviathan*, mais que l'éditeur ne publia pas :

Attention !

Tu as entendu parler du grand Léviathan et tu veux en savoir plus en lisant ce livre ? Attention, cher ami ! Il s'agit d'un livre ésotérique du début à la fin et son ésotérisme intrinsèque t'apparaît de plus en plus évident au fur et à mesure où tu te plonges dans ta lecture. Il vaut mieux alors le laisser tomber et le remettre à sa place ! Ne le reprends pas, tes mains pourraient être propres et bien soignées, mais aussi ensanglantées et sales ! Attends plutôt de voir si ce livre se représente de nouveau à toi, et si tu appartiens au groupe de gens à qui son ésotérisme se dévoile ! Les *fata libellorum* et les *fata* des lecteurs de livres appartiennent secrètement les uns aux autres. Je te dis cela en toute amitié. Ne cherche pas à t'introduire à tout prix dans le mystère, mais attends d'y être introduit et admis de la manière la plus opportune. Dans le cas contraire, tu n'obtiendrais rien d'autre qu'un accès de fureur nocif pour ta santé par ta tentative d'enfreindre quelque chose qui se trouve au-delà de toute enfreinte. Ce ne serait pas une bonne chose pour toi. Laisse ce livre de côté et remets-le à sa place !

Avec mon amitié sincère, bien à toi

Benito Cereno, 18 juillet 1938.

Comme le démontre la p. 39 du volume édité par Mohler, Schmitt essaya de montrer qu'il souscrivit de nouveau à ce texte en juin 1945, date de la défaite définitive du Reich hitlérien, et ajouta la phrase : « Sept ans se sont écoulés. » À la proclamation du caractère ésotérique de ce livre, qui apparaît d'ailleurs aussi dans la phrase finale de la Préface (comme le rappelait Schmitt à Mohler dans sa lettre du 4 décembre 1948), s'ajoute, dans ce texte non publié en 1938, la signature de Benito Cereno, qui a fait couler beaucoup d'encre et qui a été comprise par certains comme le signe d'une attitude d'« exil interne » : en effet, dans le récit homonyme de Melville, Benito Cereno est le capitaine d'un bateau séquestré par les esclaves noirs qui en étaient la cargaison, et qui, quand le bateau est visité par le commandant d'un autre voilier, fait semblant, sur ordre des rebelles ravisseurs, d'être encore aux commandes. En réalité, ce texte a été fabriqué après la fin de la guerre, quand Schmitt était en effet prisonnier – mais prisonnier des Alliés, accusé d'avoir travaillé pour le régime nazi. Mais si l'on veut le rapporter de quelque façon aux années 1936-1938, il conviendra d'y voir plutôt une référence aux événements de 1936 : les esclaves rebelles qui destituent et supplantent Benito Cereno sont noirs, tout comme l'était l'organe de presse des SS (*Das Schwarze Korps*) qui avait attaqué Schmitt en 1936 et fut à l'origine de ce qu'il perdit tout poste de commandement au sein du Reich et qu'il subit un contrôle hostile : un contrôle que Schmitt vit comme une prison à la fois opprimante et impossible à dénoncer *apertis verbis*.

En tout cas, même si ce petit texte a été produit tardivement, les indications contenues dans la Préface montrent que le choix de l'ésotérisme ne représenta, pour le juriste allemand, pas seulement la *reprise d'une tradition* du genre de celle que Cantimori citait, ou un *mode d'expression d'une idéologie* du complot déclenchée par des vues racistes et antisémites – comme l'indiquait bien Cantimori. Ce choix représentait aussi une troisième chose, analogue à ce que Carl Schmitt écrivait précisément à propos de l'ésotérisme de Spinoza, à savoir une *nécessité* née d'une situation dans laquelle il n'était plus possible d'écrire librement sur ceux qui auraient pu proscrire l'auteur (on le sait, la phrase est de Schmitt lui-même et fait partie, avec l'Avertissement pour le lecteur cité plus haut, du paratexte du *Léviathan* ; si elle est en partie véridique, elle se réfère, à mon avis, à Himmler en tant que puissant adversaire, et non pas, comme on l'a dit trop souvent, et comme Schmitt voulut le faire croire, à Hitler ou au nazisme en bloc). Ceci n'enlève rien au fait que le choix de l'ésotérisme, même nécessaire et de courte durée, est un choix délibéré, et que le juriste allemand a été amené à ce choix par l'influence d'un courant ésotérique précis, représenté, selon le politologue, par Guénon et ses (deux) amis (et) par le baron Julius Evola³².

Mohler revient sur Guénon et Evola, en 1948, dans sa lettre du 7 décembre (merveille de la poste !). « Guénon, écrit-il, vit encore au Caire. Je me méfie un peu de lui, mais je connais mal son œuvre. "Bouddhisme allemand" et des choses de ce genre [...], En ce qui concerne Evola, je n'arrive pas encore à le déchiffrer complètement. » Mais ces demandes implicites d'explication, ou peut-être même ces provocations, de Mohler n'ont pas eu de réponse de la part de Schmitt, semble-t-il.

32. Les « deux amis » sont Eliade et Evola. La « Fondazione Julius Evola », Rome, vient de publier sept *Lettere di Julius Evola a Carl Schmitt (1951-1963)*, a cura di Antonio Caracciolo, Rome, 2000. La longue préface de Caracciolo fournit des informations utiles : en particulier, la preuve du fait qu'Evola avait dîné chez Carl Schmitt, à Berlin, le 13 juin 1938. Le petit livre contient aussi un compte rendu du *Léviathan* de Schmitt (« Modernità di Hobbes ? ») publié par Julius Evola dans le périodique *Lo Stato* en janvier 1939. Mais la correspondance entre Jünger et Schmitt contient la mention d'une rencontre entre Schmitt et Evola déjà en décembre 1937 : Schmitt raconte que d'après Evola « de(r) Beginn dessen, was man Moderne nennt, mit dem Prozess Philipps des Schönen gegen die Templer datiert » : Ernst Jünger - Carl Schmitt, *Briefwechsel : Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Helmut Kiesel*, Stuttgart, 1999, p. 72-73. Sur les cercles de diffusion des écrits de Julius Evola et sur ses liens avec Guénon, une thèse de Patrizia Chiantera (Modène-Saarbrück) va être publiée.

2.3. Schmitt, Guénon, Eliade

Le moment est venu, je crois, de revenir au rapport entre Eliade et Schmitt et à la rencontre de 1942. Nous savons désormais ce que René Guénon représentait pour Schmitt en 1938. Nous savons aussi que, en 1942, Schmitt présentait René Guénon comme le « maître » de Mircea Eliade à son ami Jünger dont Delio Cantimori rappelait à juste titre en 1938 « le goût pour le mystère », et qu'il lui prêta *Zalmoxis*. Nous savons enfin que Schmitt, peut-être avant d'avoir vu *Zalmoxis*, avait parlé avec enthousiasme de Guénon à Eliade. J'ai émis l'hypothèse que Guénon était au cœur de la conversation entre Schmitt et Eliade à l'occasion de leur première rencontre, en juillet 1942. En nous fondant sur ce que nous savons de l'intérêt de Schmitt pour Guénon et de son contexte, est-il possible d'ajouter quelque chose à cette hypothèse ? Et, avant tout, quel pouvait être, lors de cette rencontre, le poids réel du livre *Land und Meer*, que Schmitt écrivait à ce moment-là, qu'Eliade reçut de lui à Lisbonne quelques mois plus tard, et qui d'après *Les moissons du solstice* avait été l'objet de leur conversation ?

Land und Meer est un livre charnière³³. D'un côté, ce petit volume consacré au thème géopolitique du contraste entre civilisations « marines » et civilisations terrestres, et plus encore au conflit entre forces, empires, États maritimes et forces, empires, États fondés sur la domination de la terre, prolonge le thème du Léviathan, de l'État vu comme un monstre marin et une baleine, à qui étaient consacrés les textes de Schmitt dont nous venons de parler. D'un autre côté, ce livre de 1942 fait partie de la réflexion de Schmitt sur la politique internationale, qui avait débuté à l'époque de Weimar avec sa polémique contre la Société des Nations. Elle culmina, après la défaite de l'Allemagne, dans son grand œuvre *Der Nomos der Erde* (1950), voué à la critique de l'organisation de l'après-guerre, de la politique des vainqueurs et de la transformation du droit international dans le sens d'une criminalisation de l'adversaire et de l'abandon définitif du *jus publicum*

33. J'ai utilisé l'édition allemande *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Cologne-Lövenich, Éd. Cmbh, 1981 (les éditions allemandes précédentes datent de 1942 et de 1954). Ce volume reprend la thématique du Léviathan et celle, qui apparaîtra dans le livre de 1950, du « Nomos de la terre ».

*europaeum*³⁴ équilibré. De la même façon que la pensée de Schmitt sur l'État et ses ennemis se rangeait, fût-ce sous des formes partiellement originales, aux côtés de l'antisémitisme nazi, ainsi, dans le domaine de la politique internationale, la réflexion du juriste allemand, avec sa théorie du contraste terre-mer et du *Großraum*, avoisinait les revendications, motivées différemment, de l'expansionnisme hitlérien³⁵.

Pour un livre de ce genre, les informations fournies par Eliade sur la civilisation « atlantique » du Portugal et sur l'empire thalassocratique lusitanien devaient avoir un certain poids ; mais ce qu'Eliade lui-même raconte dans *Les moissons du solstice* sur le peu d'enthousiasme de Schmitt pour l'épopée de Camões fait pendant au manque de références, dans le livre tel qu'il fut publié, au Portugal et à son histoire : c'est l'Angleterre, ennemie de l'Allemagne pendant cette année cruciale du conflit mondial, que Schmitt évoque quand il parle de civilisations et d'empires marins, alors que le thème de la baleine et des chasseurs de ce cétacé a des résonances surtout anglo-saxonnes, et en particulier américaines. On ajoutera à ceci qu'un examen comparé de *Land und Meer* et de l'article de *Zalmoxis II*, « Notes sur le symbolisme aquatique »³⁶, laisse apparaître plus de divergences que de congruences : en

34. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, 1974 (1^{re} éd. all., 1950 ; trad. franç., PUF, 2001, que je n'ai pas vue).

35. Mathias Schmoeckel, *Die Großraumtheorie. Ein Beitrag zur Geschichte der Völkerrechtswissenschaft im Dritten Reich, insbesondere der Kriegszeit*, Berlin, 1994. À propos de la position de Schmitt à l'égard du nazisme, surtout après 1936, je cite une affirmation de Carlo Galli, *Genealogia della politica* (cité plus haut, n. 13), p. 863. « On pourrait croire [...] à l'encontre d'une grande partie de la critique "classique" et comme le souhaitent de nombreux commentateurs plus récents – que ce furent les ennemis de Schmitt qui dévoilèrent sa fausse adhésion au nazisme et qui le ramenèrent sous sa vraie lumière de catholique et de conservateur, mais la solution n'est pas si simple. Faux nazi, Schmitt s'est peut-être efforcé d'être un vrai nazi – et ainsi il a trahi sa propre pensée et il en a réalisé en même temps le risque intime – ; vrai catholique, il ne le fut pas sous des formes homogènes, du point de vue culturel, ni à la tradition ni au modernisme ; ami des conservateurs au point d'en partager en partie les stratégies politiques et de se laisser embrasser par leur culture, il ne fut pas moins porteur d'une pensée dont le contenu dépasse de loin la reconstitution des mythologies moelleriennes du III^e Reich. [...] Son expérience de nazi et la conclusion dramatique de cette expérience ne disent pas "la vérité" sur Schmitt (dans un sens ou dans l'autre), mais elles démontrent une fois de plus, du point de vue biographique, l'ambiguïté et la complexité qui forment la trame théorique de sa pensée. » Sur Schmitt et l'antisémitisme : Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt a. M., 2000.

36. L'article a été publié encore une fois : Mircea Eliade, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux. Avant-propos de Georges Dumézil*, Paris, 1952, p. 164-198.

effet, dans l'article en question, Eliade traite d'un symbolisme « primitif » des coquillages, expression de la *cosmologie aquatique* et du sexe féminin. Comme nous l'avons vu, c'est dans les journaux de Jünger plutôt que dans le livre de Schmitt que ces thèmes sont évoqués, qu'ils ont un réel écho et qu'ils sont développés avec des notes additionnelles. Le curieux paradoxe de la guerre aérienne comme « symbole terrestre » qu'Eliade fait prononcer à Schmitt à la fin du passage des *Moissons du solstice* consacré à la rencontre de Dahlem montre bien dans quelle direction s'orientait la pensée de Schmitt à l'époque de *Land und Meer*. J'ai émis des doutes sur le fait que Schmitt ait pu connaître, au moment de sa première rencontre avec le Roumain, « Notes sur le symbolisme aquatique » ; mais, même si l'on veut admettre que, comme l'affirme Eliade dans *Les moissons du solstice*, son interlocuteur allemand ait reçu *Zalmoxis II* avant cette rencontre, les données que nous possédons ne semblent pas indiquer que l'article sur le symbolisme aquatique ait intéressé le juriste en vue de *Land und Meer*.

Si tout cela est exact, la rencontre de Dahlem ne doit plus être interprétée comme inspirée par le Portugal et par le symbolisme des eaux, mais il faut la voir plutôt comme la visite d'un fonctionnaire du régime allié d'Antonescu, qui passe par Berlin dans l'exercice de ses fonctions, à un intellectuel proche du régime nazi, rencontre organisée par un collègue du Roumain, qui est comme lui attaché de Presse et de Propagande, auprès de la légation roumaine de la capitale allemande³⁷. Cette visite est l'occasion d'une découverte : aussi bien le Roumain que son collègue allemand, plus âgé et plus influent, admirent la pensée ésotérique et occulte de René Guénon.

37. À propos des fonctions spécifiques d'Eliade en tant que fonctionnaire de l'ambassade du régime d'Antonescu à Lisbonne, et auparavant déjà lié à l'ambassade roumaine de Londres, voir le matériel rassemblé et réexaminé par Adriana Berger, « Fascism and Religion in Romania » (*Review Essay* d'Eliade, *Autobiography*, vol. II – la traduction anglaise des *Moissons du solstice* – Chicago, 1988), et de Ricketts, *Eliade I et II* : *Annals of Scholarship* 6 (1989), cité plus haut, n. 12, p. 455-465, et surtout p. 458-460, avec des documents intéressants du Foreign Office britannique, 1941. Voir la critique de Bryan S. Rennie, « The Diplomatic Career of Mircea Eliade : A Response to Adriana Berger » : *Religion* 22 (1992), p. 375-392, et encore le volume de Rennie, *Reconstructing Eliade. Making sense of Religion*, Albany, NY, 1996, surtout le chap. 13. À propos des discussions sur ce problème, surtout en Amérique, et de leurs rapports avec une critique de la méthode d'Eliade, j'ai lu Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York - Oxford, 1997, p. 77-96.

2.4. *Eliade et Guénon*

D'après Ricketts³⁸, le nom de Guénon apparaît pour la première fois dans un texte d'Eliade en 1932, dans l'article « Spiritualitate si mister feminin », publié dans *Azi* en avril. La citation concerne *Le théosophisme : histoire d'une pseudo-religion* (1921) : cette citation est associée à une mention positive de l'Italien Julius Evola qu'Eliade avait rencontré à Bucarest en 1936, après avoir fait en 1927, en 1932 et en 1935 des comptes rendus favorables de ses publications³⁹. Evola

38. Ricketts, *Eliade II*, p. 848. À propos du rapport entre Eliade et Guénon, voir les excellentes p. 844-880 de ce volume de Ricketts, auquel je me réfère, non pas pour l'interprétation, mais pour la richesse des données. Enrico Montanari, « Eliade e Guénon », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 61 (1995), p. 131-149, tend à revoir le rapport entre les deux personnages, se référant à des textes éliadiens que l'on peut dater entre 1966 et 1973. Le travail de Montanari est tout à fait convaincant en ce qui concerne la période américaine d'Eliade. Sur le même sujet, il faut voir maintenant Claudio Mutti, *Eliade, Valsân, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i romeni*, Parma, 1999.

39. Ricketts, *Eliade II*, p. 845-857. Sur les rapports entre Eliade et Evola, que le Roumain définit dans le compte rendu de *Rivolta contro il mondo moderno* (1934, trad. all., 1935), publiée en 1935, « un des esprits les plus intelligents de la génération de la (Première) Guerre (mondiale) », voir aussi, en dehors des pages de Ricketts, différentes publications italiennes récentes. Je signale ici Claudio Mutti, *Mircea Eliade e la Guardia di Ferro*, Parma, 1989 ; Id., *Le penna dell'Arcangelo. Intellettuali e Guardia di Ferro* (cité *supra*, n. 12), p. 54-55 ; Gianfranco de Turreis, « L' "Iniziato" e il Professore. I rapporti "sommersi" fra Julius Evola e Mircea Eliade », in AA. VV., *Delle rovine ed oltre. Saggi su Julius Evola*, Rome, 1995, p. 219-249. Ricketts nous informe de l'intérêt d'Eliade pour Evola dans le passage cité plus haut et rappelle que le Roumain écrivait, dans son compte rendu de 1935, qu'il avait rédigé déjà en 1927 un long essai sur l' « idéalisme magique » évolien. À propos de la rencontre à Bucarest entre Evola, Ionescu, Codreanu (le Capitaine de la Garde de Fer) et Eliade, Mutti donne des informations originales dans le livre de 1989 ; et de Turreis parle de la dernière rencontre datant des années 1950. Mais Eliade avait déjà parlé de ses rencontres aussi bien dans *Fragments d'un Journal II, 1970-1978*, Paris, 1981, p. 192-194, que dans *Les moissons du solstice*, Paris, 1988, p. 153-155. Quatre lettres d'Evola à Eliade, datées 1951, 1952, 1953, sont importantes : elles ont été publiées dans Marin Mincu et Roberto Scagno (éd.), *Mircea Eliade e l'Italia*, Milan, 1987, p. 252-257. En ce qui concerne l'intérêt d'Eliade pour Evola (du moins à partir de 1927) et pour Guénon (cité pour la première fois en 1932), on pourrait déduire qu'Eliade a connu le Français grâce à l'Italien. Pour résoudre ce problème, il faudra tenir compte de l'intérêt pour Guénon dans la culture roumaine et comprendre aussi les rapports entre Evola et Guénon. La première question trouve un embryon de réponse dans les informations sur des « guénoniens » roumains aux p. 95-96 de Mutti, *Le penna dell'arcangelo*, cité dans cette note : on y voit les noms de Vasile Lovinescu et de Mihai Valsân, ainsi que celui de Marcel Avramescu. Une réponse plus complète

dépendait à son tour, pour sa critique de Blavatsky, d'un livre de Guénon. « Je renvoie le lecteur, écrivait Eliade, au livre de Guénon, qui est lui-même un occultiste très important, très bien informé, avec un esprit solide et qui, au moins, sait de quoi il parle » (à la différence d'Helena Blavatsky). Dans un article sur Ananda Coomaraswamy, auquel je reviendrai, publié en 1937 dans la *Revista Fundatiilor Regale* et republié en 1943 dans le recueil d'essais *Insula lui Euthanasius*⁴⁰, le Roumain parlait de Guénon comme il avait parlé d'Evola, auteur de *Rivolta contro il mondo moderno* (1934)⁴¹, en 1935 : il est regrettable, affirmait-il, que les écrits de Guénon, comme *Orient et Occident*, 1924, et *La crise du monde moderne*, 1927, n'aient eu qu'une diffusion limitée, parce qu'ils montraient que le traditionalisme religieux n'avait en Europe rien à craindre de l'influence de la métaphysique orientale, contrairement à ce que pensaient certains écrivains catholiques⁴². Il est intéressant de voir cité ici, en 1937, ce livre qui avait inspiré en 1934 le titre (et pas seulement le titre) du livre d'Evola, et en 1938 une note (et pas seulement une note !) du *Léviathan* de Schmitt. Ces congruences prouvent que le volume de 1927 n'avait au fond pas eu, du moins sur

vient maintenant de Claudio Mutti, *Eliade, Valsân, Geticus e gli altri*, cité plus haut, dans ma n. 38. Pour la deuxième question, nous disposons de données importantes. Je cite ici uniquement la réédition de documents relatifs aux débuts de ce rapport, qui virent Guénon et Evola opposés dans une polémique en 1925 : Julius Evola, *L'Idealismo Realistico (1924-1928)*, a cura di Franco Lami, Rome, 1997, et les lettres de Guénon à Evola entre 1930 et 1950 : René Guénon, *Lettere a Julius Evola (1930-1950)*, introduzione, traduzione e note di Renato del Ponte, Borzano, R. E., 1998. Sur les rapports entre Eliade, Evola et Guénon, il faut voir maintenant Paola Pisi, « I tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade », dans Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scagno (éd.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milan, 1998, p. 43-133. Sur l'Eliade d'après-guerre il est utile de voir Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, 1999. Sur les rapports entre Evola et les intellectuels de l'Europe de l'Est, voir maintenant Claudio Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'Est*, Parma, 1998.

40. Ricketts, *Eliade* II, p. 851-857.

41. Voir Ricketts, *Eliade* II, p. 849. La recension du livre d'Evola était « *Revolta contra lumii moderne* » : *Vremea*, 31 mars 1935, p. 6.

42. À propos du rapport entre une certaine pensée catholique et René Guénon, surtout entre le début du siècle (c'est-à-dire entre l'enfance et l'adolescence de Guénon) et 1930, voir l'ouvrage très intéressant et riche en informations de Marie-France James, *Ésotérisme et christianisme autour de René Guénon*, Paris, 1981. Eliade ne faisait certainement pas allusion à ces parcours complexes, qu'il ne connaissait probablement pas, mais plutôt aux problèmes du rapport entre Evola et la pensée catholique française des années 1930 ; mais le livre de James est indispensable pour comprendre ces problèmes.

l'extrême droite européenne, une influence aussi maigre que voulait le laisser croire l'écrivain roumain.

Dans un autre article, publié dans *Vremea* le 1^{er} mai 1938 et republié par la suite dans *Fragmentarium*⁴³, la diffusion limitée de l'œuvre de Guénon est de nouveau déplorée, surtout en comparaison avec des douzaines d'œuvres comme le volume sur l'Atlantide de Merejkowski : Guénon y est cité comme malheureusement trop peu connu, ainsi qu'Evola et Coomaraswamy. On retrouve un jugement positif d'Eliade sur Guénon dans un essai « philosophique » sur la « technique du mépris », paru dans *Vremea* le 23 février 1936⁴⁴. Cet essai qui précédait les prises de position relatives à la justesse et à la faible notoriété des vues de Guénon, dans les pages de *Vremea* (1938) et de la *Revista Fundatiilor Regale* (1937), portait sur un autre aspect de la personnalité du traditionaliste français qui, écrivait Eliade, était capable d'un mépris absolu et olympien pour le monde moderne dans son ensemble. Un mépris sans colère, sans irritation, sans mélancolie. Un mépris qui éloignait ce penseur des hommes de son temps et de leur obsession pour l'Histoire ; une attitude héroïque, comparable, et même préférable, à celle dont André Malraux parlait dans son livre *Le temps du mépris*, sujet de l'essai d'Eliade.

L'admiration pour Guénon le méprisant nous offre, je crois, la clé de l'estimation éliadienne du traditionaliste français au cours des années 1930. D'un côté, le Roumain se sentait certainement plus proche de Julius Evola, par leur recherche commune de la « puissance », au-delà de leurs différences importantes en ce qui concerne la religiosité « christique »⁴⁵. De l'autre côté, Guénon, dans sa mépri-

43. Ricketts, *Eliade* II, p. 848.

44. Ricketts, *Eliade* II, p. 848-849. Cet essai a été republié sous le titre « La technique du mépris », dans la traduction française d'un choix de courts textes du volume *Fragmentarium* : Mircea Eliade, *Fragmentarium*, traduit du roumain par Alain Paruit, Paris, 1989, p. 179-183. Il faut remarquer que dans ce petit volume, même si de nombreux écrits parmi les plus politisés de l'Eliade des années 1930 ont été laissés de côté, à la p. 63, « Maritain, René Guénon, Evola, Ananda Coomaraswamy » se retrouvent de nouveau dans « Points de vue sur le Moyen Âge ».

45. À propos de ces différences et de la réaction d'Eliade aux idées d'Evola en 1927, voir Ricketts, *Eliade* I, p. 298-300. L'article de Eliade « Ocultismul si cultura contemporana », qui parut dans *Cuvântul* du 1^{er} décembre 1927, reprenait et commentait l'article d'Evola, « Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea », paru dans *Bilychnis*, novembre 1927. La rapidité de réception et de représentation de l'article d'Evola est surprenante. Eliade avait 20 ans à cette époque et Evola, âgé de 29 ans, avait déjà publié entre autres les *Saggi sull'idealismo magico* (1925), *L'individuo e il divenire del mondo* (1926) et *L'uomo come potenza* (1926) consacré au tantrisme. *Teoria dell'individuo assoluto* d'Evola date de 1927. Dans

sante solitude, lui semblait « un maître authentique ». Mais dans le domaine de recherche, qu'Eliade approfondissait toujours davantage ces années-là – recherche qu'il me semble correct de définir comme herméneutique, Guénon n'était pas un maître parfait – Evola non plus. Cela transparaît clairement de l'article de 1937 cité ci-dessus, consacré au traditionaliste indien Ananda Coomaraswamy. Dans cet article, Eliade préfère ce dernier, qui se disait guénonien mais était linguistiquement et philologiquement plus compétent que le Français, aux deux autres qui sont définis – à la surprise du lecteur, ou du moins du lecteur qui écrit ces pages – comme des « dilettantes ». Une évaluation qui marquait une distance, l'année même du plus fort rapprochement.

Cette évaluation positive mais complexe de Guénon de la part du Roumain fait pendant à une appréciation d'Eliade et de ses œuvres de la part de Guénon : un jugement qui n'est pas toujours complètement positif. Les deux premiers volumes de *Zalmoxis* firent l'objet de comptes rendus dans la revue *Études traditionnelles* par René Guénon, le maître du mépris. Son attitude était plutôt critique, en particulier envers les textes d'Eliade. Dans l'article sur la métallurgie du premier volume de *Zalmoxis*, Guénon trouva une erreur grave, héritée de la source moderne d'Eliade, Robert Eisler, qui avait parlé d'une déesse Ka'aba. Quant à l'article d'Eliade « Les livres populaires », paru dans le deuxième volume de *Zalmoxis*, Guénon le critiqua sévèrement : la notion éliadienne de « fantastique » était inacceptable pour lui, et l'interprétation proposée par le Roumain de la légende de la Croix était superficielle. Si, dans les années 1930, Eliade s'occupa davantage d'Evola que de Guénon, et s'il n'était pas à proprement parler « gué-

un bref article sur *Cuvântul*, Eliade déclare qu'il est d'accord avec l'italien sur l'occultisme comme récupération des pouvoirs perdus par la faute d'une atrophie d'aspects de la conscience que les primitifs, eux, possédaient, et il préconise une attitude « dionysiaque », opposée « à l'attitude intellectuelle, théosophico-contemplative, et à l'expérience esthétique apollinienne ». Mais Evola, d'après Eliade, « n'est pas un homme religieux », et l'on peut critiquer en lui le fait qu'il ne connaisse pas l'expérience « christique », « l'actualisation du Christ à travers les émanations d'une contemplation active ». Ricketts, *Eliade I*, p. 300, écrit qu'Eliade exprimait dans ces pages « son idée du “christianisme magique” ; une conception que, moins d'un an plus tard, le Roumain aurait répudiée » ; mais il me semble plus important de considérer d'un côté la nature du journal qui acceptait son texte (*Cuvântul* était « le véhicule le plus efficace de l'action paideutique » de Nae Ionescu : Mutti, *Le penna dell'arcangelo*, cité plus haut, n. 12, p. 40-41) et de l'autre son maître, théologien orthodoxe. Durant son engagement à la Légion de Codreanu, Eliade resta fidèle à cet aspect « christique ».

nonien », le traditionaliste français, fidèle à sa propre orthodoxie ésotériste, n'approuva pas toujours les interventions d'Eliade dans une matière qu'il considérait comme de sa propre compétence⁴⁶.

2.5. *Anti-historicisme et nationalisme primitiviste*

À la lumière de ce que j'ai exposé jusqu'ici, les rapports d'Eliade avec Guénon, et plus encore avec Evola, apparaissent dans toute leur importance et leur complexité. Nous savons désormais que, si le juriste allemand avait des raisons particulières de parler avec le fonctionnaire roumain de l'ésotérisme de Guénon, son interlocuteur aussi admirait le Maître de la Tradition. Il faudra ajouter cependant que, alors que Guénon était surtout intéressant pour Schmitt en ce qu'il dit de la puissance des symboles et du déclin du sacré en Occident, pour Eliade le Français revêtait une importance majeure : la réflexion de Guénon était centrée autour d'une thématique qui s'apprêtait justement au cours des années 1930 à devenir l'un des intérêts principaux du Roumain.

À ce propos, il me semble que je suis en mesure de pointer, dans les pages précieuses que Ricketts consacre au rapport entre Eliade, Evola et Guénon avant la Seconde Guerre mondiale, une contradiction étrange⁴⁷. D'un côté, en effet, Ricketts insiste beaucoup sur la complexité et sur la centralité de ces rapports : c'est à Guénon et à Evola, affirme-t-il, qu'Eliade doit sa « nouvelle méthodologie » qui se forme entre 1934 et 1938, même si c'est surtout par l'intermédiaire du « guénonien » Coomaraswamy et de quelques orientalistes, comme Paul Mus ou Walter Andreae. D'un autre côté, Ricketts souligne le qualificatif de « dilettante » que le Roumain attribue à Guénon et à Evola dans l'essai de 1937 sur Coomaraswamy et affirme qu'Eliade ne cita ni Guénon ni Evola dans ses études historico-religieuses, ni avant ni après la guerre. L'Américain présente ces données comme contradictoires, mais il ne nous aide pas du tout à comprendre le contraste.

Il n'est peut-être pas inutile d'observer ici que, dans deux notes de sa volumineuse étude biographique, Ricketts donne en réalité des citations des deux traditionalistes par Eliade, qui sont parfois même postérieures au second conflit mondial : il suffit de noter qu'Evola est cité à propos du Yoga⁴⁸. Mais de pareilles exceptions pourraient bien être

46. Voir, à ce sujet, Ricketts, *Eliade* II, p. 1086.

47. *Ibid.*, p. 850-857.

48. *Ibid.*, p. 1382, n. 19, et p. 1383, n. 29.

comprises comme des confirmations paradoxales de la règle qu'énonce Ricketts. Il est plus utile alors de rappeler un seul exemple significatif. Eliade cite Guénon et Evola dans une de ses grandes œuvres historico-religieuses ou mieux : herméneutiques, préparée et en partie écrite dans les années 1930. Il s'agit d'une citation « ample », sans référence à des textes précis des deux auteurs, mais c'est justement à cause de cela qu'elle me semble encore plus importante. Et il est facile de prouver que la manière dont Eliade se réfère à ces deux auteurs révèle le cœur de sa problématique et de sa « nouvelle méthodologie », qui s'est constituée pendant ces années-là.

En 1943 parut à Bucarest le livre d'Eliade, *Comentarii la legenda Mesterului Manole*, consacré à l'étude et à l'interprétation d'une série de légendes roumaines et balkaniques relatives aux sacrifices d'enfants à l'occasion de la construction d'édifices, surtout de monastères et de ponts. Dans la Préface, datée de Lisbonne, en mars 1943, l'auteur affirmait :

Le présent ouvrage voit le jour avec un retard de six ans au moins. Dans un des cours d'histoire et de philosophie des religions que nous avons tenu à la Faculté des lettres de Bucarest (1936-1937, en remplacement du cours de métaphysique du P^r Nae Ionescu), nous avons eu l'occasion d'exposer, dans leurs grandes lignes, le contenu et les résultats de ce livre. Une version technique de ces leçons, munie de tout l'apparat scientifique nécessaire, a été préparée il y a assez longtemps déjà – sous le titre *Manole et les rites de construction* – pour la revue « Zalmoxis ». Mais les circonstances, et surtout le long séjour à l'étranger de l'éditeur, ont empêché la parution régulière de « Zalmoxis », de sorte que, avant de publier la version technique, nous avons pensé qu'il ne serait pas dépourvu d'intérêt d'éditer les présents *Commentaires*⁴⁹.

Comme on le voit, le livre sortit sous le signe de Ionescu, et de *Zalmoxis* dont le troisième et dernier fascicule allait justement être publié en 1943. Et Eliade le faisait remonter aux années 1936-1937 qui virent son plus grand intérêt pour Evola et Guénon et son plus grand engagement légionnaire⁵⁰. Evola et Guénon apparaissaient un peu plus loin

49. Je cite l'édition française : M. Eliade, *Commentaires sur la légende de maître Manole*, traduit du roumain par Alain Paruit, Paris, L'Herne, p. 7.

50. En ce qui concerne l'engagement légionnaire d'Eliade, voir Mutti, *Le penne dell'arcangelo*, cité plus haut, n. 12, mais voir aussi Adriana Berger, « Mircea Eliade : Romanian Fascism and the History of Religions in the United States », in Nancy A. Harrowitz (éd.), *Tainted Greatness. Anti-Semitism and Cultural Heroes*, Philadelphia, 1994, p. 50-74 ; Maurizio Serra, *La ferita della modernità. Intellettuali, totalitarismo e immagine del nemico*, Bologna, 1992, p. 311-346 (le dernier chapitre : « Conclusione : la foresta sospesa tra storia e mito ») ; Norman Manea, *Clown. Il dittatore e l'artista*, traduction de Marco Cugno, Milan, 1995, p. 109-144 (chap. 4. « Felix culpa ») ; Maurice Olender, *Review of Mircea Eliade*

dans la Préface, dans le passage qui présente les choix théoriques et méthodologiques de l'auteur et son refus de ce qu'il appelait l'approche historique :

Il est évidemment indispensable de recueillir, classer et interpréter les documents ethnographiques, mais cela ne peut pas révéler grand-chose sur la spiritualité archaïque. Il faut avant tout une connaissance satisfaisante de l'histoire des religions et de la théorie métaphysique impliquée dans les rites, les symboles, les cosmogonies et les mythes. La plus grande partie de la littérature internationale traitant du folklore et de l'ethnographie est précieuse dans la mesure où elle présente le matériau authentique de la spiritualité populaire, mais elle laisse fort à désirer quand elle essaie d'*expliquer* ce matériau, au moyen de « lois » désuètes, à la mode du temps de Taylor, de Mannhardt ou de Frazer. Ce n'est pas ici le lieu d'entamer un examen critique des différentes méthodes d'interprétation des documents de la spiritualité archaïque. Chacune de ces méthodes a eu, en son temps, certains mérites. Mais elles se sont presque toutes consacrées à l'*histoire* (correctement ou incorrectement comprise) de tel ou tel document folklorique ou ethnographique, plutôt que de chercher à découvrir le sens spirituel qu'il a eu et à restaurer sa consistance intime. La réaction contre ces méthodes positivistes n'a pas tardé à se faire sentir ; elle est exprimée notamment par un Olivier Leroy chez les ethnologues, par un René Guénon et un Julius Evola chez les philosophes, par un Ananda Coomaraswamy chez les archéologues, etc. Elle est allée si loin qu'elle a parfois nié l'évidence de l'*histoire* et ignoré dans leur totalité les faits recueillis par les enquêteurs⁵¹.

Même si la dernière phrase a toute les allures d'une prise de distance (elle n'est pas très différente de la qualification de « dilettante » adressée à Guénon et à Evola dans l'essai sur Coomaraswamy de 1937), la revendication d'une approche commune à Eliade et à ceux que le Roumain décrit comme inspirés par une « réaction contre des méthodes positivistes » et contre l'Histoire est très nette. Le sens du refus de l'« historicisme », et même de l'Histoire, dans un tel contexte, et le

et Raffaele Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens ?*, édition originale par Natale Spineto, Paris, 1994 : *History of Religions* 37 (1997), p. 86-90. La bibliographie précédente, surtout italienne et antifasciste, est énorme. Mutti, dans *Le penna dell'arcangelo*, la réunit soigneusement, tout en adoptant la perspective d'un sympathisant à l'égard du mouvement de Codreanu. Daniel Dubuisson est superficiel dans *Mythologies du XX^e siècle*, Lille, 1993, et d'ailleurs, tout en consacrant la plus grande partie de son livre à Dumézil et à Eliade, il ne parle pas de la longue amitié et de la profonde solidarité entre les deux auteurs. Pour un portrait équilibré et intelligent, voir Philippe Borgeaud, « Mythe et histoire chez Mircea Eliade. Réflexion d'un écolier en histoire des religions » : *Institut national genevois, Annales*, 1993, p. 33-49. Il faut ajouter les informations que nous fournit Mihail Sebastian, *Journal (1935-1944)*, traduit du roumain par Alain Paruit, Paris, 1998.

51. Mircea Eliade, *Commentaires sur la Légende de maître Manole* (cité *supra*, n. 49), p. 10-11.

rapport entre ce refus et le nationalisme « religieux » d'Eliade (et de la Légion)⁵², nous apparaissent plus clairement dans une autre Préface, celle qui ouvre *Cosmologie si Alchimie Babiloniana*, publié à Bucarest en 1937, l'année de l'essai sur Coomaraswamy. Ce livre suivait de près une autre publication du jeune Roumain, intitulée *Alchimia asiatica*, 1935, à laquelle Eliade se réfère dans la Préface, dans les termes suivants :

L'un des reproches – plutôt murmurés que déclarés – faits à *L'Alchimie asiatica*, c'était qu'elle ne présentait pas d'intérêt pour la culture roumaine. Des critiques similaires ont également visé d'autres de nos livres. Ainsi, lors de la parution de *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris-Bucarest, 1936), quelques journalistes nationalistes ont déploré – certainement avant de l'avoir lu – son inadéquation à la culture roumaine. Si nous avions pensé que ce critère de jugement était unanimement partagé, nous aurions renoncé à écrire ces lignes. Nous aurions attendu tranquillement que les années le modifient. Mais nous n'avons aucune raison de croire que les opinions chuchotées et les critiques ambiguës concernant certains de nos ouvrages, en particulier *Yoga*, représentent effectivement le point de vue de ceux pour qui le destin de la culture roumaine est une noble passion. Comment pourrions-nous, autrement, justifier leur logique ?⁵³

La réponse d'Eliade à cette question consistait en une revendication du caractère autochtone de la culture roumaine, en ligne avec le livre de Geticus (Vasile Lovinescu), *La Dacie hyperboréenne*, Paris, 1936, dans la foulée du livre de B. P. Hasdeu (1838-1907), *Les Daces ont-ils péri ?*⁵⁴, et de ses propres théories sur le caractère « pré-aryen »

52. À propos de l'idéologie de la Légion de Codreanu ou Garde de Fer, outre ce que l'on apprend des ouvrages de Ricketts et de Mutti cités plus haut, il faut lire : Eugen Weber, « The Men of the Archangel » : *Journal of Contemporary History* 1 (1966) ; le texte de Zeev Barbu dans le volume de Stein Ugelvik Larsen, Ben Hagtvat, Jan Petter Myklebust (eds), *Who were the Fascists. Social Roots of European Fascism*, Bergen-Oslo-Troms, 1980 ; Mariano Ambri, *I falsi fascismi. Ungheria, Jugoslavia, Romania 1919-1945*, avec un essai introductif de Renzo De Felice, Rome, 1980, p. 201-271. Je ne suis pas d'accord avec la reconstruction de Serra, *La ferita della modernità* (cité plus haut, n. 50), p. 109-144. Il faut ajouter que de nombreux textes d'auteurs légionnaires sont disponibles en traduction italienne (en particulier Corneliu Codreanu, Horia Sima, Ioan Mota) publiés par différentes petites maisons d'édition d'extrême droite. Si nous ne pouvons pas les citer ici, il faut tout de même les utiliser pour étudier la Légion, car la littérature critique est à ce sujet souvent superficielle.

53. Je cite Mircea Eliade, *Cosmologie et alchimie babyloniennes*, traduction d'Alain Paruit, Paris, Gallimard, p. 10-11.

54. Pour d'autres informations sur Bogdan P. Hasdeu, voir Mutti, *Le penna dell'arcangelo* (cité plus haut, n. 12), p. 28, et Id., *Eliade, Valsan, Geticus e gli altri* (cité plus haut, n. 38), p. 24, 61. Eliade édite les écrits de Hasdeu pour la Fondation Royale roumaine, à partir de 1933 : Ricketts, *Eliade II*, p. 931-953. Sur Geticus, voir Mutti, *Eliade, Valsân, Geticus e gli altri* (cité plus haut, n. 38), p. 59-74.

de la tradition indienne du yoga, qui déjà dans le livre de 1936 servaient à la comparaison pour la qualité archaïque de la culture nationale de l'auteur⁵⁵. Dans ce sens, les nationalistes roumains, selon Eliade, auraient dû préférer à une évaluation « historique » de leur propre tradition, une vision « pré-historique » et « extra-historique » de l'héritage populaire, à laquelle il était possible d'accéder justement par l'étude des cosmologies archaïques :

En effet, les confusions créées par les conformistes dans la culture roumaine pourraient être aujourd'hui plus graves qu'autrefois. De nos jours, lorsque l'historicisme est derrière nous, lorsqu'on commence à rendre hommage aux formes de sensibilité pré-alphabétique et à comprendre comme il se doit la pensée symbolique, la culture roumaine peut mettre en valeur des zones restées jusqu'ici inertes et obscures. Voilà pourquoi nous sommes réellement inquiets de constater qu'on n'accorde pas, en Roumanie, toute l'importance voulue aux sciences qui nous placent sur un pied d'égalité avec les grandes cultures européennes. Le peuple roumain, qui n'a eu ni un Moyen Âge glorieux (dans le sens occidental) ni une Renaissance et qui n'a donc pas été de ceux qui ont « fait » l'histoire et la culture européennes, a une préhistoire et une protohistoire égales en valeur à celles de n'importe quelle nation européenne importante, et un folklore incontestablement supérieur à tous les autres. Aujourd'hui, la science roumaine a l'occasion unique de mettre en valeur la spiritualité et l'histoire secrète de notre nation. Car, comme nous le disions, l'historicisme s'est éteint partout. On apprécie la préhistoire et l'extra-histoire ; on s'est mis à étudier et à promouvoir les formes collectives de la vie, les symboles, les traditions orales, etc. Or, dans ce contexte, notre peuple est riche.

Mais les conformistes ne sentent pas cette nouvelle orientation spirituelle. Ils ne comprennent pas que, dans quelque dizaine d'années, une monographie historique sera beaucoup moins intéressante qu'une page d'exégèse d'un symbole ou d'interprétation d'un fait du folklore⁵⁶.

Cette page est extrêmement significative, parce qu'elle fournit, à mes yeux, la meilleure clé pour comprendre le rapport de la pensée d'Eliade des années 1930 avec les propositions de Guénon – et aussi avec celles d'Evola. Les choix du Roumain sont dictés par les perspectives nationalistes du fils d'un peuple « pauvre en histoire » et riche en symboles archaïques. Le primitivisme d'Eliade, qu'Enrico Montanari présentait à juste titre, en 1996, comme un élément de différenciation à l'égard de Guénon, naît sous cette forme⁵⁷. Le problème de l'exactitude philologique, sur lequel Ricketts insistait, paraît marginal par rapport à ce problème fondamental. La voie initiatique universelle et le système de cycles cosmiques revendiqués par Guénon, mais aussi

55. Voir, à ce propos, Ricketts, *Eliade* II, p. 762, 799-804.

56. Eliade, *Cosmologie et alchimie babyloniennes* (cité plus haut, n. 53), p. 13-14.

57. Montanari, « Eliade e Guénon » (cité plus haut, n. 38), p. 143-145.

la doctrine « aryenne » de l'impérialisme antique renaissant reprise par Evola⁵⁸, ne sont pas exploitables de la part du patriote roumain de 1935 et de 1937. Pour Eliade, héritier de la tradition romantique et donc d'un XIX^e siècle en qui il refuse de voir l'âge prosaïque de l'historicisme, la revendication des racines « pré-aryennes » de l'Inde du yoga et de la très ancienne sagesse cosmologique des Daces préromains est un signe distinctif qui l'éloigne inévitablement de ses maîtres traditionalistes.

3. CONCLUSIONS : SCHMITT, ELIADE, GUÉNON

On pourrait bien comprendre ces différences importantes comme le résultat (et à la fois comme les causes) d'une prise de distance progressive de Mircea Eliade à l'égard d'Evola et de Guénon ; on peut interpréter de la même façon la réédition manquée, dans le volume *Insula lui euthanasius*, 1943, du long article paru en deux parties dans la *Revista da Fundatiilor Regale* en 1938, sur les « langages secrets », qui me semble le texte éliadien le plus proche des positions ésotériques des deux traditionalistes⁵⁹. Mais une lecture de ce genre serait à la fois dangereuse et injustifiée : les problématiques de la ressemblance et des différences sont beaucoup plus complexes.

J'ai évoqué jusqu'ici les postures différentes adoptées par les deux interlocuteurs de Dahlem en juillet 1942 pour comprendre ce Guénon qu'ils admiraient tous deux, et dont Eliade était, selon l'« information » fournie la même année par Schmitt à Ernst Jünger, un « disciple ». Pour Schmitt, je le répète, Guénon était un penseur original qui lui avait en partie inspiré la nouvelle réflexion sur le Léviathan de Hobbes publiée en 1938, ainsi que le ton ésotérique du livre, alors que pour Eliade le traditionaliste français était une référence importante dans le cadre de sa révision théorique et méthodologique du symbolisme et du sacré au cours des années 1930. J'ajouterai que la lecture de Guénon avait aidé le politologue allemand à approfondir sa théorie de l'État Absolu et des forces qui le désagrégeaient, alors que pour le Roumain Guénon avait été d'une importance fondamentale pour le

58. Il s'agit de positions développées surtout entre les années 1928 et 1941. Les œuvres principales sont *Imperialismo pagano. Il fascismo davanti al pericolo euro-cristiano*, Todi-Rome, 1928 ; *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*, Bari, 1937 ; *Il mito del sangue*, Milan, 1937 ; *Sintesi di dottrina della razza*, Milan, 1941 ; *Indirizzi per una educazione razziale*, Napoli, 1941.

59. Voir, à ce sujet, Ricketts, *Eliade II*, p. 876-880.

développement d'une pensée à la fois mystique et nationaliste. Mais ce qui est plus important encore c'est la manière différente qu'ont le juriste et le fonctionnaire d'Antonescu d'approcher les positions des traditionalistes du point de vue de leur vision de l'occultisme et de ses fonctions. Pour Schmitt, l'œuvre de Guénon représentait une confirmation utile de la critique, formulée certes de manière autonome, de l'ésotérisme de Hobbes, qui avait tenté de se servir de mythes dont il ne comprenait pas la puissance implicite, et qui avait subi le sort terrible d'un apprenti-sorcier imprudent. Pour Eliade, plus proche en cela de Julius Evola, la pensée occulte et ses pratiques secrètes étaient au contraire les leviers du pouvoir sacré visant à racheter l'« homme nouveau » et la nation roumaine, même si ce rachat et ce pouvoir lui semblaient être alors fondés sur une approche « christique », ce que ne pensait pas l'antichrétien Evola. Il est facile de voir comment, sous cet aspect des choses, la position de Schmitt (en dépit des différences et des éventuelles incompréhensions que j'ai relevées ci-dessus) fut plus proche de celle du Français, qui dans sa fidélité rigide à la vraie Tradition développa plus tard, pour contrecarrer les « apprentis sorciers » de son siècle, les concepts de pseudo-initiation et de contre-initiation⁶⁰. Les deux intellectuels les plus jeunes, en revanche, plus ouverts à l'expérimentation mystico-magique de leur siècle, suivirent des voies différentes, qui conduisirent l'Italien de l'avant-garde dadaïste aux tribunes de l'*Ahnenerbe*, et enfin au retrait solitaire des dernières années romaines⁶¹, et le Roumain du militantisme gardiste,

60. Ce thème est développé surtout chez René Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, 1945, et dans *Considérations sur la voie initiatique*, Paris, 1946, mais elle était déjà *in nuce* dans la toute première production de Guénon, analysée par Marie-France James, *Ésotérisme et christianisme*, cité plus haut, n. 41.

61. En ce qui concerne le parcours de Julius Evola, voir l'autobiographie *Il cammino del cinabro*, Milan, 1963 (trad. franç. : *Le chemin du Cinabre*, Milan-Carmagnola, 1983). La bibliographie, assez riche, est surtout l'œuvre d'admirateurs du théoricien de l'idéalisme magique, de la race et de l'Empire. Voir aussi *Futuro presente* 6 (1995), où l'on trouve la traduction italienne de Philippe Baillet, « I rapporti di Evola con il fascismo ed il nazionalsocialismo. Una proposta di lettura » (aux p. 133-147) et le petit volume *Delle rovine e oltre* (cité plus haut, n. 39). Sur les rapports d'Evola avec l'*Ahnenerbe*, voir Giorgio Galli, « Evola e la Germania Nazional-socialista », in *Delle rovine e oltre*, p. 199-217, qui aide à comprendre la déclaration explicite d'Evola dans un entretien de 1964 : « Si un complexe unitaire, organisé se met en place, avec une discipline de fer, prussienne, si l'on a un cadre sérieux qui corresponde à celui où j'eus à parler autrefois, pour les instructeurs de la Milice à Rome, pour les chefs des ss à Berlin, et si l'on arrive à le tenir fermement, alors vous pourriez me voir répondre de manière inconditionnée, pour

par la défense des aspects inconsciemment sacrés de certains courants artistiques, littéraires, culturels européens et américains, à ce qu'il appelait histoire des religions, qu'il comprenait comme la « discipline totale, capable de récupérer sinon le sacré, du moins le sens du sacré »⁶².

Largo Arenula, 26
I - 00186 Rome

autant que me le permette mon *handicap* physique » (Julius Evola, *Cavalcare la Tigre*, Rome, 1996, p. 211-212 : il s'agit d'un appendice à l'édition plus récente de ce livre, sorti en 1961, « Le interviste di Julius Evola, 1964-1972 », p. 207-224 du volume de 1996). Mais ce qui serait particulièrement utile, ce serait une recherche approfondie de la correspondance entre Julius Evola et Walther Wüst et des documents qui ont un lien avec celle-ci, datés entre 1938 et 1939, que conserve Horst Jungiger, et dont j'ai appris l'existence grâce à mon ami Steven Wasserstrom. Evola a fait l'objet d'une présentation apologétique dans le livre de Gianfranco de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola. Il barone e i terroristi*, Rome, 1997, avec de nombreuses références au fameux « procès des FAR » de 1951.

62. Montanari, « Eliade e Guénon » (cité plus haut, à la n. 38), p. 145-147. Pendant que je corrigeais les épreuves de cet article, j'ai lu le livre important de Alexandra Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, Paris, 2002, où la rencontre de Dahlem entre Eliade et Schmitt est présentée à la p. 95. Je remercie Charles Amiel, Philippe Borgeaud, Clarisse Herrenschmidt, Maurice Olender, John Scheid, qui m'ont aidé lors de la préparation de cet article.